УДК 14:001.8

СТАНОВЛЕНИЕ ЕДИНСТВА ФИЛОСОФСКОЙ И НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В АСПЕКТЕ КОНЦЕПЦИИ ДЕТЕРМИНИЗМА

А.Ф. Степанищев

Брянский государственный технический университет
E-mail: StepanishevAF@mail.ru

Рассматривается коэволюция теоретической грани философской и научной рациональностей на классическом, неклассическом и постнеклассическом уровне их развития.

Одной из наиболее сложных философских проблем в настоящее время является проблема рациональности. Подчас она кажется просто необозримой (Ю. Хабермас) [1. С. 47] и до конца неразрешимой (В.Н. Порус, И.Т. Касавин) [2. С. 89, 100; 3. С. 173]. Есть даже предложения вообще отказаться от ее обсуждения. Например, польский философ А. Мотыцка говорит о том, что выражение «рациональность» как бы не было оно естественно, с логической точки зрения излишне и даже вредно, и не только потому, что неточность, неопределенность, многозначность данного термина считается его логическими недостатками, но прежде всего, потому, что из-за этих недостатков словечко «рациональность» провоцирует философов на размышления и поиски, ведущие в тупики и методологические капканы [2. С. 89].

И вместе с тем, несмотря на только что сказанное и на то, что эта проблема является, образно говоря, «ровесницей» философии, интерес к ней со временем отнюдь не снижается. Напротив, ожесточенная полемика вспыхивает вновь и вновь особенно в периоды так называемой «проблематизации рациональности». Известно, например, как бурно и долго в рамках неопозитивизма, а затем и постпозитивизма проходило обсуждение сути научной рациональности [2. С. 76–100; 3. С. 155–173; 4. С. 101–118] Содержание понятия «научная рациональность» и сейчас является необычайно сложным, что, по выражению В.Н. Поруса, составляет своего рода «скандал в философии» [2. С. 76]. Но такого рода «скандалы» приводят к активизации исследовательской деятельности. В.Н. Порус справедливо пишет, что из всей полемики по поводу научной рациональности следует, что какого-то раз и навсегда данного ее определения получить, по-видимому, нельзя. Мы можем только строить нормативные модели такой рациональности, характерные данному состоянию науки. Более того, каждая модель преследует цель отразить разные грани столь сложного феномена как наука [2. С. 96]. И, наконец, еще одно замечание. В философии науки «пока накоплен соответствующий опыт построения простейших (эпистемических, деятельностных) моделей научной рациональности, применимых для решения относительно несложных задач. Однако почти нет опыта системного применения таких моделей» [2. С. 100]. Естественно, этот недостаток постепенно устраняется, но для его полного преодоления требуется время. Определенным вкладом в решение обсуждаемой проблематики является, например, достаточно корректная методология построения нормативных моделей научной рациональности, предложенная в работе В.С. Степина «Теоретическое знание». Именно на основе этой методологии автор дает весьма корректное определение рациональности классического, неклассического и постнеклассического периодов развития науки [9. С. 478–480].

Не менее острой в настоящий момент является и проблематизация философской рациональности, связанная, с одной стороны, с исследованиями иррациональных граней в деятельности человека. Но в еще большей мере философская рациональность проблематизируется работами постмодернистов, пытающихся осуществить так называемые «глубокие погружения» в дорациональные уровни духовного мира людей [1. С. 60]. Попытки постмодернистов (особенно на уровне «лингвистического поворота») отказаться от всей предыдущей философии и от науки (включая ее современный облик) в еще большей мере усиливают обсуждаемую проблематизацию. В связи с этим, как сама рациональность в науке и философии, так и ее осмысление становятся фрагментарными, что получило название «мультифинальности», или «полиморфизма» [1. С. 71]. Такая многоуровневая проблематизация даже научной и философской рациональности достаточно часто воспринимается как системный кризис рациональности вообще. В этом можно убедиться, обратившись к тематике работ, посвященных данной проблеме [5]. Показательно также название вышедшей в 1999 г. двухтомной коллективной работы «Рациональность на перепутье» и опубликованные в ней статьи [6. С. 7].

В то же время, частично охарактеризованный выше «шквал проблем», обрушившийся на концепцию научной и философской рациональности, к сожалению, недостаточно быстро и квалифицированно решается. Иначе говоря, ответ не соответствует брошенному вызову [1. С. 75]. Правда, надежда на решение сложившихся проблем, конечно же, далеко не исчерпана [Ситуация развивается в согласии с известным принципом: «Там, где опасность, там же видны и ростки спасения»]. На мой взгляд, очень плодотворной здесь является идея Н.С. Автономовой о единстве рациональности как таковой и о единстве научной и философской ра-

циональности в частности [1]. В самом деле, разум человека – един. Единой должна быть и рациональность. Но можно ли увидеть единство научной и философской рациональности сейчас, когда сама эта идея кажется слишком уж смелой на фоне многочисленных попыток ее «эффектного ниспровержения» сторонниками «мультифинального» облика рациональности? Можно ли объединить дифференциацию рациональности, связанную с развитием науки и философии, с требованием ее интеграции, которое продиктовано фактом единства и целостности разума?

В настоящее время сделать это можно, поскольку нынешний уровень науки и философии действительно позволяет увидеть обсуждаемый необычайно важный процесс интеграции рациональности этих двух видов познания. Естественно, что в названной только что интеграции есть множество аспектов. Данная статья посвящена, в первую очередь, становлению единства теоретической грани научной и философской рациональности. М.С. Автономова совершенно права, когда пишет, что развитой облик рациональности должен характеризоваться теоретичностью, рефлексивностью и эгалитарностью (доступностью для понимания каждому человеку) [1. С. 72]. Иначе говоря, названная выше теоретическая грань – важнейшая черта развитого уровня рациональности и одно из оснований отмеченной ее рефлексивности и эгалитарности.

Известно, что при обсуждении современных проблем весьма существенная роль принадлежит знанию их «первопричин» и характера исторического становления. Именно так обстоит дело и в осмыслении рациональности. В античной философии были два слова, которые затем определили содержание латинского понятия «*разум*». Это – «*логос*» и «*нус*». Оба они характеризовали и гармонию мира, и гармонию сознания [8. С. 17–33, 1. С. 52]. Получается, что единый разум отражает единую мировую гармонию. С современных позиций важнейшим компонентом гармонии мира, его «логоса» является всеобщая взаимообусловленность процессов и явлений, объективное основание которой – всеобщая универсальная связь. В предлагаемой статье рассматривается процесс становления единства теоретической грани философской и научной рациональности в отражении отмеченной только что связи, а также соответствующая коэволюция этих двух типов рациональности. При этом, очевидно, что этапы названной только что коэволюции существенно влияли и влияют сейчас на облик как философия, так и науки. Наука, как известно, прошла в ходе своего развития три последовательно сменивших друг друга ступени: классическую, неклассическую и постнеклассическую [9. С. 478–480]. И каждая из них, как уже отмечалось, имеет свой специфический вид рациональности. То же самое относится и к философской рациональности. Но если два первых этапа развития философии уже имеют свое название (классический и неклассический), то нынешний этап устоявшегося названия пока не имеет. Его называют то постмодернистским, то постнеклассическим. Какое из этих названий точнее отражает современное состояние философии? На этот вопрос лучше отвечать в конце статьи, после обсуждения заявленной в названии темы.

Становление названного выше единства теоретической грани философской и научной рациональности имеет явно выраженный нелинейный характер. Отчасти поэтому и его осмысление невозможно провести по «линейной» схеме. Здесь нужно сначала предложить готовую версию, имея в виду уже современный уровень развития философии и науки, и лишь после этого рассмотреть соответствующие исторические факты. Суть данной версии следующая. Философия, как известно, изначально ставит своей целью целостное рассмотрение бытия мира, его всеобщей универсальной связи, движения и развития. Этот «бытийный» взгляд фактически имеет две основные грани. Одна из них – «со-бытийность» или совместное бытийствование всего в мире. Вторая – «процессуальность» как основание самодвижения мира и его объектов. Данные две грани неразрывно связаны в едином движении и развитии. Но в рамках классической философии, в силу ее созерцательности, они имели разную глубину осмысления и, тем самым, оказывались очень трудно связуемыми друг с другом как применительно к миру в целом, так и к отдельным объектам. В отношении мира это вылилось в двойственность его видения, что получило уже в средневековье название «мир горний» и «мир дольний». У Платона, например, «Гиперурания» оказалась неким «срединным царством» между вынесенным вверх Единым элеатов и вынесенным вниз текучим, изменчивым миром, в котором живут люди. Ни Единое, ни текучий мир вещей, с точки зрения Платона, познать было нельзя [10. С. 16]. Аристотель, как может показаться, ушел от противопоставления «мира горнего» и «мира дольнего» с помощью удивительно гибкой концепции «составной» и «первой» формы. Но обсуждаемая проблема предстала в другом облике. Стагириту, с одной стороны, не удавалось связать союз всех форм («*ens commune*») с основанием, механизмом движения этого союза, а именно с «*ens per se*» (перводвигателем, формой всех форм). С другой стороны, возникли трудности в обсуждении проблем движения отдельных объектов. Это очень наглядно предстало в критике Аристотелем так называемых апорий Зенона. Зенон, по сути дела, рассматривал механическое движение (стрелы, черепахи, Ахилла и др.). А в этом движении невозможно применить концепцию смены форм («*mutatio*») (которая, кстати говоря, блестяще срабатывает в отражении движения неизолированных объектов). И Аристотель сам указал на данное затруднение, назвав такое движение изолированным, локальным («*motus localis*»).

Эта историческая грань делает более понятными следующие методологические моменты. Дело в том, что именно в философии Аристотеля очень

отчетливо предстает двойственность видения движения как в отношении мира в целом, так и в отношении отдельных его объектов. Более того, взгляды Аристотеля оказались в центре внимания всего последующего развития философии и науки вплоть до становления их неклассического облика. Наиболее удачной в исследовании этого развития, по-моему, является работа: «Концепция самоорганизации: становление нового образа научного мышления» [11]. Ее авторы (А.А. Печенкин и др.) высказали собственную позицию по поводу «событийности» и «процессуальности», которая не совсем совпадает с предложенным выше моим пониманием этих граней движения. В частности, они пишут, что «применяя современную терминологию, можно назвать мгновенную смену форм «событием»: тогда как «поток формы» и локальное движение попадут в разряд «процессов»». И далее: «Таким образом, в нашем определении «событие» отличается от «процесса» своей мгновенно достигаемой завершенностью, окончательностью» [11. С. 84]. При этом в данной работе подчеркивается, что отмеченная только что «мгновенность» и «постепенность» как «два представления о движении полярны и не могут быть сведены одно к другому или каким-то еще способом примирены на философско-онтологическом уровне, несмотря на то, что попытки «примирения» все-таки имели место» [11. С. 84]. Кстати сказать, А.А. Печенкин и его коллеги посвятили рассмотрению развития соотношения «событийности» и «процессуальности» во взглядах на движение целую главу своей работы [11. С. 83–111]. На мой взгляд, это – очень ценное исследование. В его свете вполне правомерным являются следующие вопросы. Почему ни в философии, ни в науке не удавалось вплоть до середины XX в. совместить «событийный» и «процессуальный» взгляды на движение? Что, собственно говоря, мешало решению этой проблемы? Причины такого рода затруднений хорошо видны на фоне современной постнеклассической концепции самоорганизующегося глобального эволюционизма Вселенной [15]. В этой концепции также есть двойственное видение движения в облике «синхронного» и «диахронного» срезов [9. С. 419], которые неплохо резонируют с названными выше «мгновенностью» и «постепенностью». Но «синхронный» и «диахронный» срезы органично согласуются в упомянутой концепции друг с другом,составляя две неразрывные грани единого движения. Другими словами, постнеклассическая наука смогла все-таки решить ранее неразрешимую проблему.

Но, обо всем по-порядку. В обсуждении данной проблемы очевидно есть резон сохранить исторически сложившуюся терминологию (событийности и процессуальности), придав ей несколько иной смысл, в котором «мгновенность» и «постепенность» (о которых говорят А.А. Печенкин и его коллеги) являются всего лишь одной из необходимых граней. Этим и обусловлен предложенный мною выше подход к содержанию понятий «события» и «процесса». Для умозрительной классической философии более доступным оказалось отражение «со-бытийности», то есть «синхронности» как мгновенной согласованности всеобщих изменений сразу по всей универсальной связи на каждый данный момент времени. И она сталкивалась с очень большими затруднениями при спекулятивном отражении «процессуальности», поскольку ей были неизвестны детали реальных связей. Совсем другие возможности характеризовали науку, находившуюся вплоть до XVII века в состоянии «преднауки» и лишь затем перешедшую на уровень классической ступени своего развития. Как «преднауке», так и классической науке были доступны исследования лишь изолированных объектов. Иначе говоря, наука в лучшем случае могла отразить «процессуальность» или «диахронность» самого простого (то есть механического) движения.

Ситуация изменилась в позитивную сторону с переходом философии и науки к неклассическому уровню их развития. Философия получила доступ к более гибкому отражению «процессуальности» («диахронности»). А наука впервые вышла на осмысление «событийности» («синхронности») движения, поскольку стала исследовать совместное бытийствование неизолированных объектов. На ступени же своего постнеклассицизма наука получила возможность уже целостного видения одновременно и «событийности», и «процессуальности» движения как единства его «синхронного» и «диахронного» срезов. Что и продемонстрировано в названной уже концепции самоорганизующегося глобального эволюционизма. Забегая вперед, нужно сказать, что такие же возможности сложились и в философии на современном уровне ее развития. И обусловлено это становящимся единством философской и научной рациональности, которому посвящена данная статья. Как известно, с позиций развитых систем хорошо видны проблемы их предыдущих ступеней.

В свете приведенных методологических замечаний можно вновь обратиться к историческим граням исследуемого вопроса. Проблема связи «событийного» и «процессуального» в движении мира в целом, сложившаяся в философии Аристотеля не была преодолена и в реализме Фомы Аквинского (XIII в.). В его философии аналогом «*ens commune*» был разум Бога, а аналогом «*ens per se*» – воля Бога. Аквинат считал, что воля Бога детерминирована его разумом. Но как связаны воля и разум Бога? Этот вопрос не имел детальной понятийной проработки. Считалось, что он решается сам собой. В движении же отдельных объектов Фома Аквинский, вслед за Аристотелем, видел либо «*mutatio*», либо «*motus localis*». Наука в это время была в доклассическом состоянии и ничего нового здесь сказать не смогла.

Номиналисты оксфордской школы (XIV в., Дунс Скот, Уильям Оккам), увидев нерешенность проблемы связи воли и разума Бога, выдвинули свое решение. Они считали, что никакого «*ens commune*» и его аналогов в разуме Бога нет. Основой и

движения мира, и его гармонии является воля Бога. Иначе говоря, номиналисты сделали акцент на «процессуальном» видении мира. Но ничего другого взамен отвергнутого «*ens commune*» в понятийной проработке вопроса о том, каким образом связана гармония мира и воля Бога предложено не было. И это только ухудшило ситуацию, поскольку волюнтативность была лишь заявлена, а детального ее обсуждения не получилось. Правда, вознесение выше обычного воли Бога обернулось неожиданным интересом к изучению отдельных объектов «мира дольнего». Но и здесь низкий уровень философского и научного знания не преминул сказаться. Номиналисты в буквальном смысле настаивали на изучении отдельных объектов вне их связи друг с другом. А это и есть изолированность объектов, чем впоследствии и занималась классическая наука. Другими словами «со-бытийность», свойственная изначально философии, была поставлена на второй план. А видение событий через углубленную процессуальность фактически не состоялось. Хотя в осмыслении движения отдельных объектов такого рода попытки делались путем выдвижения идеи «потока формы», «импетуса» и др.

Отчаянная попытка восстановить понятийную проработку «со-бытийного» и «процессуального» видения движения мира была предпринята в XVI в. Франциско Суаресом и Луисом Молиной. Но ввиду низкого уровня развития философии и науки произошло лишь восстановление взглядов Фомы Аквинского и их аристотелевского обоснования. Правда, Суарес ввел свои понятийные уточнения. Нынешнее понимание диахронности в его терминологии предстало как «*succession*». Он настаивал на том, что нельзя упрощенное механистичное локальное движение «*motus localis*» путать с действительной сущностью движения как «субстанциального рождения» («*generation substantialis*»). Более того, Молина фактически впервые высказывает идею о том, что на «со-бытийном» уровне можно увидеть многовариантность движения, что находит хорошее подтверждение в современной неклассической и постнеклассической науке.

С возникновением в XVII в. классической науки появились новые возможности именно в «процессуальном» отражении всеобщей детерминации и движения. Но классическая наука, как известно, рассматривала движение изолированных объектов, не имея, тем самым, возможности видеть «со-бытийность». И это тут же проявилось. Запал полемики со средневековыми философами дал о себе знать. «Процессуальность» в ее механистическом научном исполнении стала (как идеал) переноситься и в философию. «Со-бытийность», таким образом, вновь отодвигается на второй план. При этом, философствующие ученые подвергают достаточно жесткой критике имеющийся в философии понятийный аппарат «со-бытийного» видения движения в облике идей Аристотеля о форме, смене форм, четырех видах причинности и др. Кстати, сделано это было на волне критики устаревших к тому времени многих научных взглядов Аристотеля. Активное участие в развитии механистического «процессуального» видения движения в науке и в своеобразном переносе его в философию приняли Р. Декарт, Б. Спиноза, И. Ньютон, Р.И. Бошкович, Г. Лейбниц, П.С. Лаплас. Правда, такие ученые, как П.С. Лаплас и Р.И. Бошкович в своих научных работах обращались к исследованию неизолированных систем (П.С. Лаплас в вероятностных методах, а Р.И. Бошкович в осмыслении нелинейных взаимодействий частиц мира). Но в лучшем случае тогда эти моменты можно было понять так, как сейчас понимается «детерминированный хаос» (попытка связать детерминизм Лапласа с принципиальной неизолированностью, а следовательно, с нелинейностью и вероятностностью движения изучаемых объектов).

Другими словами, названные ученые и одновременно философы, внесшие большой вклад в становление и развитие классической науки и философии, тем не менее, не смогли сделать чего-то принципиально нового в единстве «со-бытийного» и «процессуального» видения движения. А их исследования в «процессуальном» понимании всеобщей детерминации лишь заложили основание для будущих успехов науки в данном направлении. И, пожалуй, только Г. Гегель в своей необычайно гибкой по тем временам диалектической концепции сумел вновь восстановить присущее изначально философии «со-бытийное» видение всеобщей универсальной связи мира. Основой такой «со-бытийной» взаимообусловленности «всего со всем» в его подходе предстает «абсолютный дух» и его инобытие в облике природы, общества, человека, его познания и духовного мира. Но здесь уже, в отличие от учений Аристотеля, Фомы Аквинского, Уильяма Оккама и др. есть очень четкая понятийная проработка связи «мира горнего» («абсолютного духа») и «мира дольнего» в облике «диалектической логики». В истории классической философии это – вторая успешная попытка на понятийном уровне отразить обсуждаемую связь, то есть осуществить так называемую «эквивокацию». Исторически же первым феноменом такого рода была совершенно удивительная по своей гармонии философия «концептуализма» П. Абеляра [13]. Правда, для этого П. Абеляру пришлось сначала создать новую теорию в лице теологии и тео-логики. Кстати сказать, в философии Г. Гегеля и П. Абеляра есть много и других хорошо резонирующих граней. Но в данной статье нет возможности для их обсуждения.

Помимо восстановления должного внимания к проблеме «со-бытийности» Г. Гегель сделал также несомненно важный вклад и в философское видение «процессуальности» движения, выдвинув понятийно хорошо проработанную концепцию диалектического противоречия как основы всякого движения. Причем в данной концепции также сделана попытка «эквивокации». Но здесь уже объединяются «со-бытийный» и «процессуальный» подходы к движению отдельных объектов. Роль «суб-

станциального рождения» в философии Г. Гегеля стала играть не «смена форм», а смена качества, как переход системы от одного основного противоречия к другому.

Становление неклассической философии (середина XIX в.) привело к новым позитивным изменениям в философском видении всеобщей детерминации. Суть этой философии состоит в том, что она обратилась к исследованию духовного мира человека, его деятельности, к развитию социальных систем и подсистем. Данная сфера потребовала, во-первых, новых шагов в совершенствовании «со-бытийного» подхода. В то же время очевидной стала и явная ограниченность механистического видения процессов, как основания движения в отмеченной только что социальной среде. Другими словами, в теоретической рациональности неклассической философии был сделан шаг в направлении более глубокого отражения не только «со-бытийного», но и «процессуального» аспектов той части всеобщей детерминации, которая характеризует жизнь общества, человека, его духовного мира и др. Правда для философов этот результат был давно ожидаемым как цель, к которой они стремились вот уже более двух тысяч лет.

Совсем по-другому были восприняты результаты, полученные в ходе становления неклассической науки. На новой ступени развития теоретическая научная рациональность приобретает уровень, дающий возможность исследовать совместное движение многих неизолированных объектов. Но это, с одной стороны, означает отход от механической упрощенности понимания «процессуального» аспекта всеобщей детерминации. С другой же стороны, наука тем самым подошла к исследованию «со-бытийной» грани детерминации. И именно здесь, в осмыслении «со-бытийности» даже первые, осторожные выводы немало удивили самих создателей неклассической науки. Об этом можно судить хотя бы по названию параграфа, посвященного неклассической науке в отмеченной выше коллективной монографии («Реабилитация схоластики и аристотелизма. Формула Эйнштейна. Отказ от траектории. Новая концепция причинности») [11. С. 104–109]. Ученые увидели, что отвергнутая в свое время классической наукой концепция Аристотеля о смене форм и четырех типах причинности хорошо согласуется с новейшей физикой. Образно говоря, на ступени своего неклассицизма философия и наука сделали встречные шаги в развитии своей теоретической рациональности. Для философии это был шаг от «со-бытийного» понимания всеобщей детерминации к «процессуальному», а для науки – от «процессуального» к «со-бытийному».

Но если моменты становления неклассического облика философии и науки были относительно самостоятельными, то последующее их развитие в этом новом качестве прошло в очень тесной связи и взаимосогласованности. Научные неклассические исследования нашли отражения в философском знании. А развитие философии оказало прямое влияние на научные разработки. Хотя это – всего лишь одна из граней совместного развития философии и науки в период их неклассицизма. Наибольшее значение здесь принадлежит становлению так называемого общенаучного знания в облике единства вероятностных и статистических методов, теории систем, теории информации, кибернетики и, наконец, синергетики. Это знание сформировалось в науке специально для исследования неизолированных, открытых систем. Другими словами, рациональность общенаучного знания с самого начала преследовала цель совершенствования «процессуального» понимания детерминации и продвижения в направлении более глубокого ее «со-бытийного» видения. Среди многих публикаций, посвященных диалектике развития общенаучного знания, на мой взгляд, особое место принадлежит работе В.С. Готта, Э.П. Семенюка и А.Д. Урсула «Категории современной науки: (становление и развитие)» [12]. Одним из ее лейтмотивов является обсуждение роли общенаучного знания в качестве связующего звена между философией и наукой. Тем самым, фактически, исследуется вопрос о возможности становления теоретической грани единства философской и научной рациональности. При этом, указывается даже способ, которым должно произойти такое становление. Речь идет о том, что со временем система общенаучных понятий вполне может стать компонентом философского знания [12. С. 232–245]. Как известно, общенаучное знание это – целая система формализованных теорий, которые «стоят» за основными его понятиями. И если с философией связь общенаучного знания может быть осуществлена «вхождением» его основных понятий в систему философских категорий, то с наукой такая связь уже сейчас осуществляется на уровне активного применения названных формализованных теорий практически во всех ее отраслях. Правда, авторы обсуждаемой работы вполне справедливо отмечают, что эффект приобретения основными понятиями общенаучного знания статуса философских категорий не может быть получен волевым путем. Для его реализации нужен соответствующий уровень научных и философских исследований, когда система общенаучных понятий с необходимостью будет применяться в обсуждении всех ключевых проблем философии, начиная от онтологических, логических, гносеологических и кончая социально-философскими. Это было сказано в 1984 г., когда уже набирал силу новый феномен общенаучного знания – синергетика. Именно с момента возникновения синергетики начал формироваться постнеклассический облик науки, который и создал реальные основания рассматриваемого единства философской и научной рациональности.

Синергетике, ее роли в научных и философских исследованиях посвящено множество работ. В данной статье есть смысл обратить внимание всего лишь на одну из них, но очень показательную. Речь идет о монографии В.И. Аршинова «Синергетика

как феномен постнеклассической науки» [14]. Здесь автор, хорошо знающий предмет исследования, пишет о том, что он стоит на позициях «синергетической философии» (вслед за В.В. Налимовым, развивавшим «вероятностную философию») [14. С. 36]. В частности, В.И. Аршинов пишет, что «вероятностная философия, так же как и синергетическая, – это «философия встречи». При этом она формулируется и осознается через осознавание встречи науки с философией, причем осознавание личностное» [14. С. 36]. Такое может написать только человек, хорошо видящий прямое взаимодействие общенаучного знания с философией. Тем самым то, что предвидели В.С. Готт, Э.П. Семенюк и А.Д. Урсул в 1984 г., В.И. Аршинов подтвердил своими исследованиями в 1999 г.

Иначе говоря, на современном уровне развития философии и науки действительно происходит становление единства теоретической грани философской и научной рациональности. Следствием этого процесса явилось, в частности, создание упомянутой уже концепции глобального эволюционизма в его синергетической интерпретации [15]. При этом, возможно впервые, уже сама наука может сказать каким образом происходит мгновенная синхронизация поведения всей универсальной связи Вселенной. Хотя это кажется противоречащим теории относительности Эйнштейна. В действительности же такого противоречия нет. Теория относительности характеризует диахронные грани всеобщей детерминации. Но, как известно, уже в период формирования квантовой механики был высказан знаменитый принцип Паули, который косвенно подтверждает отмеченную выше мгновенную синхронизацию, поскольку в противном случае невозможно его выполнение. (Откуда все частицы мира «знают» какая из них на каком энергетическом уровне на данный момент времени находится? И как они «согласуют» друг с другом свое «поведение» и «пребывание» на разных уровнях?). Отдельные штрихи понимания данной синхронизации представлены в настоящий момент: в идее относительности к «группам вращения» (в отличие от «групп трансляции»); в концепции всех элементарных частиц мира и, наконец, в концепции голографической Вселенной Д. Бома и голографического мозга К. Прибрама [14. С. 5]. Кстати говоря, голографическая Вселенная Д. Бома на XVIII Всемирном философском конгрессе была воспринята как важнейший элемент поиска новой рациональности. О чем и написал в своей работе П.С. Гуревич. Поиск новой рациональности (по материалам трех всемирных конгрессов) [5. С. 184]. В свете только что сказанного видно, что тот «со-бытийный» взгляд на всеобщую детерминацию, который изначально был доступен только философской рациональности теперь стал достигаться и научной рациональностью.

На уровне становления единства философской и научной рациональности появляется возможность рассмотреть и еще один очень существенный вопрос. Философия вместе с наукой вступила в новый этап своего развития. Название для данного этапа в науке сложилось. Это – «постнеклассическая наука». Трудности, как уже отмечалось в начале статьи, возникают с названием современного этапа развития философии. За ним, после выхода в 1978 г. работы Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна», закрепилось название «постмодернистская философия». Но так ли это? На мой взгляд, философский постмодернизм – необходимый компонент современного философского знания (как в облике «лингвистического», так и «коммуникативного» поворотов). Он действительно своими специфическими методами исследует существенные грани развития социальных систем, включая поведение человека и его духовный мир. Но отмеченная только что специфичность методов, которыми он это делает, объективно ведет, как на это уже указывалось, к «мультифинальному», или «полиморфному» облику философской рациональности. А это в еще большей мере проблематизирует рациональность, исследование которой и без того кажется неразрешимой задачей. Ситуация приобретает совершенно другой вид, если обратиться к обсуждаемому в данной работе феномену становления единства философской и научной рациональности. В свете предлагаемого подхода видны сразу два процесса развития рациональности. С одной стороны, это – необходимая ее дифференциация как в науке, так и в философии. А, с другой, – интеграция в облике только что отмеченного становящегося единства. В этой связи, по необходимости дробящаяся рациональность (в лице «полиморфизма», или «мультифинальности») выглядит не набором несвязанных компонентов, а единым голографическим феноменом, где каждое звено отражает все другие, а все отражают каждое. Именно эта последняя черта и является принципиальной отличительной характеристикой рациональности современной философии, поскольку как дифференциация, так и интеграция рациональности были характерны классическому и особенно неклассическому этапу философского знания. Но нынешний уровень интеграции (при продолжающейся дифференциации) достигнут здесь впервые. Тем самым, современный облик философии и ее рациональности было бы точнее назвать постнеклассическим. В свою очередь постмодернистская философия со своей «мультифинальной» рациональностью составляет всего лишь одну из существенных граней этого нового постнеклассического облика.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Автономова Н.С. Рациональность: наука, философия, жизнь // Рациональность как предмет философского исследования. – М.: ИФРАН, 1995. – С. 47–75.
2. Порус В.Н. Системный смысл понятия «научная рациональность» // Рациональность как предмет философского исследования. – М.: ИФРАН, 1995. – С. 76–100.
3. Касавин И.Т. О ситуациях проблематизации рациональности // Рациональность как предмет философского исследования. – М.: ИФРАН, 1995. – С. 155–173.
4. Пружинин Б.И. Рациональность и единство знания // Рациональность как предмет философского исследования. – М.: ИФРАН, 1995. – С. 101–118.
5. Рациональность как предмет философского исследования. – М.: ИФРАН, 1995. – 225 с.
6. Рациональность на перепутье. Кн. 1 / Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: РОССПЭН, 1999. – 367 с.
7. Рациональность на перепутье. Кн. 2 / Отв. ред. П.П. Гайденко. – М.: РОССПЭН, 1999. – 463 с.
8. Раутманис К.В. Генезис идей рациональности в философии // Рациональность как предмет философского исследования. – М.: ИФРАН, 1995. – С. 17–33.
9. Степин В.С. Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 1999. – 572 с.
10. Гайденко П.П. Волюнтативная метафизика и новоевропейская культура // Три подхода к изучению культуры / Под ред. В.В. Иванова. – М.: Изд-во МГУ, 1997. – С. 5–75.
11. Концепция самоорганизации: становление нового образа научного мышления. – М.: Наука, 1994. – 207 с.
12. Готт В.С. и др. Категории современной науки: (становление и развитие) / В.С. Готт, Э.П. Семенюк, А.Д. Урсул. – М.: Мысль, 1984. – 268 с.
13. Абеляр П. Теологические трактаты: Пер с лат. / Вступ. ст., сост. С.С. Неретиной. – М.: Прогресс, Гнозис, 1995. – 413 с.
14. Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. – М.: ИФРАН, 1999. – 203 с.
15. Jantsch E. The Self-Organizing Universe. – N.Y.: Pergamon, 1980.

УДК 378:37.037.1(09)